

EL CAMINO DE SANTIAGO Y EL SENTIDO DE LA PEREGRINACION

J. E. Ruiz-Doménec

Cuadernos de Sección. Música 8. (1996) p. 11-20.
ISSN: 0213-0815
Donostia: Eusko Ikaskuntza

Con la intención de analizar desde dentro el sentido de las peregrinaciones, se repasan las referencias literarias e históricas más importantes sobre este tema, aceptando la sinceridad de sus expresiones y tratando de encuadrarlas entre las experiencias conocidas por el hombre de hoy. Las claves culturales recogidas en el artículo que explican cómo se ha entendido la peregrinación pasan de la condena del siglo XIX hacia esta manifestación religiosa, hasta su observación en la antropología actual. Para realizarla lectura de estas claves ha sido necesario desvelar las metáforas que se han proyectado sobre el acto de la peregrinación.

Lan honetan, erroresaldien zentzia barrendik aztertu nahirik, gaiaren inguruko literatura zein historia erreferentzia nagusiak berrikusten dira, adierazpen horien zintzotasuna onetsiz eta egungo gizonak ezagutzen dituen esperientzien barne sailkatu nahiz. Erroresaldiak ulertzeko moldeei dagokienez, artikuluan bildu diren kultura gakoak, XIX mendeko erlijio adierazpen honen kondenatik egungo antropologiak egindako behaketaraino doaz. Gako horien araberako irakurketa burutzearren, erroresaldiaren egintzaren gainean proiektatu diren metaforak azaldu behar izan dira.

Avec l'intention d'analyser de l'intérieur le sens des pèlerinages, l'on révisé les références littéraires historiques les plus importantes sur ce thème, acceptant de la sincérité de leurs expressions et essayant de la cadrer avec les expériences connues par l'homme contemporain. Les clés culturels recueillis dans l'article qui expliquent comment on a compris le pèlerinage dépasse la condamnation au XIX^{ème} siècle de cette manifestation religieuse jusqu'à l'observation anthropologique actuelle. Pour réaliser la lecture de ces clés, il a été nécessaire de dévoiler les métaphores qui se sont projetés sur l'acte du pèlerinage.

¿Cuántos entenderán el sentido de la peregrinación una vez pasado el Año Santo Jacobo? Tal vez pocos en relación con el número de participantes, o quizás muchos, según la escala de magnitudes de la estadística de todos los que viajarán a lo largo de este año a los lugares más diferentes del Planeta. Pero el dato importante, el dato que no podrá dar ninguna estadística, es cuántos jóvenes tendrá por vez primera una **iluminación**, para hablar al modo de Walter Benjamin, desde el primero momento, en el viaje o en la visita a cualquier exposición y debido a ella, buscarán en la lectura aquellos datos que ilustren su ansia de saber de qué se trata cuanto se habla y se discute sobre el sentido de la peregrinación.

Esto es lo que siempre pasa, cuando uno se interesa por estudiar un fenómeno colectivo que perdura desde hace más mil años. El sentimiento existe pero es necesario calcular las vicisitudes que han tenido que pasar antes de ser entendido con la precisión requerida por un acto de esta naturaleza. Las grandes obras de antropología, como las de Victor y Edith Turner, en las que por fin, se ha tratado abiertamente del tema que me ocupa¹, no son demasiado conocidas, quizás por el efecto de esa ley de difusión retardada que hace que se lean más las obras escritas en los años sesenta que las escritas en los años ochenta; su efecto sobre los actuales debates del año santo jacobeo es bastante tenue. Desde el punto de vista estructural, la lectura de estas obras me ha sido utilísima al probarme que aún es posible interrogarse por el sentido de la peregrinación. Quizás si no me hubiera parecido demasiado atrevida mi propuesta, pero está bastante claro que las razones de la fascinación que suscita la peregrinación (sus poderes de seducción) son diferentes a su valor absoluto, pues se componen de muchas confidencias espontáneas y de testimonios personales que siempre resultan difíciles de sistematizar. Quizás por eso, siempre que volvemos sobre el sentido de la peregrinación, nos arrebatada el ímpetu de su fuerza interior, esa especie de **allegro con brio** que ha conquistado los corazones de hombres y mujeres, a lo largo de los siglos. ¿Qué decir sobre ello?

Este es el tema de la presente charla. Déjenme afrontarlo con cuidado, intentando eso que en música se conoce como "enlace de acordes". Yo quisiera hacer aquí un esfuerzo, no sólo de exactitud sino también de claridad, a la hora de presentar esa atmósfera especial del peregrino y, sobre todo, lo que le impulsa a escribir su experiencia, pues si resulta difícil vivir la fé, más difícil aún resulta explicarla a los demás.

Antes que nada, y para comenzar quisiera proponerles un intento de definición: **La peregrinación es un viaje para dotar de sentido a la vida religiosa**. Desde este punto de vista comprendo, aunque no comparto, la preocupación con la que Emile Zola afrontó, en su novela

¹Victor Turner & Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Nueva York, Columbia University Press, 1978.

Lourdes, el núcleo dramático de un itinerario de peregrinación. Su juicio es tétrico pero tímido y grosero (aunque quizás hubiera podido ser peor) y sus argumentos (que en realidad pertenecen a Voltaire y Spencer) descansan en un evolucionismo simple y algo amanerado. Los personajes, en cambio, están dotados de una fuerte complejidad psicológica, hecha de fervor pero también de desesperación, de posesividad de lo ignoto pero también de sentimiento de vacío. A través de ellos, la novela se vuelve teatro, espacio cerrado, tablero de un juego donde se desarrolla una cadena de acciones que se valoran como meras supersticiones. Pero con esto no se agota el aspecto de “novela de denuncia”. Junto al retrato de una sociedad retógrada -compuesta en su mayor parte de peregrinos- se superpone la náusea que el autor siente por este tipo de manifestaciones. ¿Qué tiene que ver esta historia melodramática de una peregrinación del siglo XIX con la idea que hoy tenemos de este fenómeno religioso? Absolutamente nada, y sin embargo el proyecto de Zola comenzó justamente ahí, en la necesidad de saber los motivos de esa ansiedad vital que conduce a peregrinar a un determinado lugar.

Cualquiera que fuese la fuente de inspiración de su novela, Zola afrontó un problema muy serio: ¿por qué, en ausencia de Dios, sólo quedan las **apariciones** para entrar en contacto con él? ¿Por qué el ser humano debe realizarse a través del fervor ante el misterio del más allá? La consecuencia inmediata de todo esto, y sin duda la más visible, es la existencia de cientos y cientos de epifanías de la virgen y de los santos, cuya devoción forma parte de la conducta colectiva de las sociedades del pasado y del presente. ¿Qué decir sobre ello?

Comprender con Alphonse Dupront la peregrinación como uno de los fundamentos de la vida espiritual de una civilización y de una época es sencillamente reconocer la existencia de lugares sagrados que por el motivo que sea se convierten en el centro de un interés común. Acercarse con Alphonse Dupront al núcleo mismo de esta forma de vida, es aceptar que la actitud heroica no solo es patrimonio de los seres excepcionales, sino también de aquellos que han sido tocados por la gracia divina². Más allá de los hábitos que usan y de las acciones en las que se comprometen, los peregrinos son de aquellos seres que tratan de comprender su destino en los signos que se le aparecen en el viaje. Todos ellos, tarde o temprano, se interrogan sobre el futuro de su existencia y sobre su pasado, pero toda su realidad está en el presente, en ese instante absoluto de la peregrinación. Por estos motivos, y por algunos otros que iremos viendo a lo largo de este trabajo, creo útil llevar a cabo una metaforología de la peregrinación.

Los aficionados a la insondable profundidad de las máscaras de Dios, como por ejemplo Joseph Campbell³, han visto precisamente en la peregrinación la vía de acceso a un territorio marcado por una epifanía celestial: un territorio donde “el espacio y el tiempo se confunden”, como le dice Gurnemanz a Parsifal en el primer acto de la ópera de Wagner que lleva su nombre: sentencia que, a juicio de Claude Lévi-Strauss, “ofrece la definición más profunda que jamás se haya dado del mito”. ¿Es satisfactoria esta explicación? La etnología presenta siempre un mundo dominado por una decisión divina indiscernible, que se ha visto obligado a esconderse por la iniquidad de los hombres, pero que gracias a las ofrendas y otros rituales, retorna al mundo de muy diferentes maneras.

En la tradición cristiana, el problema se agudiza al mantenerse viva la memoria de la abyección de Caín, y de la **caída** del género humano. La peregrinación responde a ese estado

²Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris, Gallimard, 1987.

³Véase su monumental trabajo *The Masks of God*. Nueva York, 1959 (trad. Madrid, Alianza, 1992. 4 vols.)

⁴Cl. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*. Paris, Plon, 1983 (trad. Barcelona, Argos, p. 254).

de ánimo, al verse como el mejor vehículo de acercamiento a la divinidad. Pero, entonces, ¿que se busca a la hora de realizarla? Hay una abundante literatura sobre ello⁵. Algunos pretenden ver en la **vita peregrina** una muestra más del **contemptus mundi** monástico; otros en cambio creen percibir una crítica al rechazo a las cosas terrenales. Ambas interpretaciones son limitadas porque quieren encontrar en el acto de la peregrinación no una estructura metafórica, sino una posición moral. ¿Cuál es entonces el impulso del peregrino si no lo es su actitud moral o el miedo a la condenación eterna? Únicamente el sentimiento de absoluta contingencia de una vida no tendría sentido si no encontrara ese lugar donde una vez ocurrió algo maravilloso. Postura que no es más que la metáfora de una “reacción límite” del hombre⁶.

En un primer momento, en la Alta Edad Media, como testimonian los casos de Egeria o del obispo Arculfo⁷, los viajes a Tierra Santa se concebían como una hierofanía cargada de símbolos. La mayoría de relatos se organizan en torno a una idea fundamental: la búsqueda de un **locus sanctus**; una idea con la que explorar a fondo las áreas culturales limítrofes del **mysterium tremendum**, donde se manifiesta, para decirlo al modo de Rudolf Otto, la calidad de lo numinoso.

Pero, con el paso del tiempo, se produjo una profunda reelaboración de la estructura metafórica de la **vita peregrina**, como podemos observar en el llamado **Codex Calixtinus**. Este texto (cuyo libro quinto es en rigor una guía para el peregrino que acude a Santiago de Compostela, escrita por un monje a mediados del siglo XI⁸) cultiva el sueño de una humanidad que, dividida en diversas civilizaciones separadas por la lengua, las costumbres, los modos de vida, encuentra la unidad y, con ella, el sentido de las cosas, en una acción común: el viaje a la tumba del apóstol. El elevado número de peregrinos garantiza esa unidad de la Cristiandad largo tiempo deseada. Una unidad que logra fijar las fronteras de lo propio frente a lo extraño. El fervor compostelano hizo posible uno de los elementos que fundamenta la cultura europea: el que asienta la vida social, como señala Yi-Fu Tuan, en el binomio **home/journey**⁹.

Esta guía de peregrinos es en cualquier caso una metáfora privilegiada del deseo de viajar a un lugar sagrado, que no sea Tierra Santa. Quizás existan representaciones imaginarias más antiguas que ésta, según nos dicen los eruditos, pero ninguna tiene la firmeza de este texto¹⁰. En un corto prefacio, se expone de qué modo esta guía es ante todo una ayuda a los peregrinos, es decir a todos aquellos que buscan la verdad en el viaje, para que tomen conciencia de la importancia de lo que van a hacer. Se trata por tanto de una advertencia que no obstante tiene su razón de ser.

⁵Cf. Donald R. Howard, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*. Berkeley, University of California Press, 1980. G. Bartolini-F Cardini, *Nel Nome di Dio facemmo vela. Waggio in Oriente di un pellegrino medievale*. Bari, Laterza, 1991.

⁶La idea de una “experiencia de la contingencia” la ha estudiado a fondo Hermann Lübbe, *Geschichtsbe-griff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pargmatik der Historie*. Basel-Stuttgart, 1977. Las “reacciones límite” fue siempre el objetivo de los trabajos de Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. Main, 1970.

⁷*Adamnan's De Locis Sanctis*, ed. Deis Meehan, Dublin Institute for Advanced Studies (Scriptores Latini Hiberniae, 3) 1958. cf. Jean-Michel Picard, “Bede, Adomnán, and the Weiting of History”, *Peritia*, 3, 1984, pp. 50-70”. Sobre Egeria véase el estudio de Franco Cardini en Ferruccio Bertini (ed.) *Medioevo al Femminile*. Bari, Laterza, 1989.

⁸Jeanne Vieliard, *Le guide du pèlerin de Saint-Jaques de Compostele*. Paris, Vrin, 1990.

⁹Yi-Fu Tuan. *Seament worlds and the self: Grow life and individual consciousness*. Minneapolis, University of Minesota Press; 1982, pp. ó ss.

¹⁰Norbert Ohler, *Reisem im Mittelalter*. Artemis Verlag, 1986 (trad., inglesa, *The Medieval Traveller*, The Boydell Press, 1989, pp. 184-198).

La guía diseña la estructura metafórica del viaje a Santiago de Compostela conforme a cuatro principios. Primero: al comienzo se muestra las rutas francesas y el lugar de encuentro, una vez pasados los Pirineos. La explicación es bastante sencilla. En este viaje el punto de partida no tiene la menor importancia; lo decisivo es la ruta que conduce inexorablemente al lugar santo. Los siete capítulos que dedica a describir las tierras, las costumbres y las formas de vida que los peregrinos descubrirán a lo largo del viaje deben verse como una densa metáfora sobre las “situaciones límite” que el viajero encuentra a su paso, una vez ha vencido el temor de abandonar su casa. El binomio **home/journey** se convierte en la metáfora definitiva del destino del hombre en la vida.

Segundo principio: al observar cierta tibieza en el fervor de los peregrinos, el autor de la guía dedica todo un capítulo, el octavo, a reflexionar sobre los santuarios que se encuentran a lo largo del camino de Santiago. Con sus detalladas descripciones, se construye la imagen de lo que debe ser la **vita peregrina** del siglo XII. Vidas de santos, cantilenas en favor de héroes como Roland, apuntes sobre el valor comunicativo de la música litúrgica son los elementos utilizados por el monje para impedir la degradación de los valores religiosos. Es bien cierto que todas estas descripciones son excelentes (y permiten conocer cómo era la sociedad peregrina del siglo XII); sin embargo, lo que a mí me ha llamado la atención es la capacidad que tiene el autor de tratarlas de forma simultánea, en una alternancia perpetua, buscando una especie de polifonía del imaginario social de aquella época, donde santos y héroes, cantos y plegarias formaban un conjunto indivisible. Aquí la metáfora reside en mostrar la intención integradora del gran arte europeo surgido al calor de la peregrinación, donde laicos y religiosos, vida heroica y vida contemplativa juegan en una polifonía artísticamente inacabada.

Tercer principio: lo que a primera vista parece una mera descripción de la ciudad y de sus monumentos, si lo observamos con más cuidado, podemos llegar a descubrir lo que en teoría estética se denomina la “construcción” simbólica de un **locus** santo. En ello interviene la firmeza con la que se presentan sus dos realidades fundamentales, el espacio de la epifanía y la basílica, como la perfecta armonía de los demás elementos en relación a la función hierofánica de todo el conjunto. Entre ambas realidades hay, pues, una relación intensa, complementaria. Esta relación tiene su propia estructura metafórica por cuanto la presencia del lugar sagrado legitima el esfuerzo por levantar la basílica, y hacerlo de acuerdo a las normas estéticas del siglo XII.

Cuarto principio: lo que parecía una digresión sobre los derechos de los peregrinos, se convierte en una brillante descripción de la **performance** del peregrino a Santiago de Compostela. El lector necesita realizar un esfuerzo para llegar a comprender el significado de ese universo construido sobre dos unidades siempre contrapuestas: sanos y enfermos, ricos y pobres, hombres y mujeres, religiosos y laicos. Tras esa austera descripción aparece la más poderosa metáfora sobre este tipo de viaje: la peregrinación es una producción simbólica que transforma el localismo y fomenta el ecumenismo, cuya mejor prueba es la unidad de objetivos en medio de una diferencia étnica, lingüística y social de los peregrinos.

Esta guía es una explicación metafórica del peregrinaje, aunque tiende a la apología, sin llegar a ella. Es extraño con todo pensar que tantas aspiraciones confusas, tantas emociones (sin contar, los sufrimientos) tienen una explicación moral. Al principio esta idea puede avergonzarnos, pero luego nos termina por tranquilizar. También la vida es un misterio articulado por la moral. Se respeta el acto mismo de la peregrinación porque es voluntario, consciente, pero, ¿acaso no es una incógnita saber si existe una intención no confesada? Y aunque no

fuera así, la peregrinación sitúa al hombre ante el misterio supremo. Por eso, creo llegado el momento de decir algo sobre este asunto.

Presiento sin embargo que, al internarme en el territorio del milagro, asumo un riesgo considerable. Seguramente, me bastaría, para hacerme comprender, con llevar a cabo una simple exposición, sin entrar en las causas. Pero no lo haré. No por disconformidad con los que operan de este modo, sino sencillamente porque mi objetivo es otro.

¿Cómo se manifiesta el milagro en el interior del movimiento peregrino? Pasado el año 1100, Guibert de Nogent arriesgó una respuesta. Desde su punto de vista, el milagro manifiesta cómo el hombre vive bajo la protección de una bóveda celeste creada por la mano de Dios. El milagro se erige por encima del tiempo y su duración, vence a las fuerzas del mal y aparece como un puente sólido entre el hombre y la divinidad¹¹.

Todo peregrino es consciente de que ese lugar sagrado al que dirige sus pasos no forma parte de este mundo, sino que es algo diferente tocado por la mano de Dios, al que el coro de los cantos y melodías litúrgicas no hace más que darle forma de monumento, pero que en último término es el espacio donde tiene lugar el milagro. En los textos se nos habla de dos tipos de milagros: los que afectan al cuerpo (curaciones) y los que afectan al espíritu (conversiones). Es profundamente significativo, al menos para mí, que la peregrinación culmine en la acción milagrosa del lugar sagrado. ¿Qué explicación se puede dar a este fenómeno? ¿Acaso se puede pensar que se trata simplemente de una histeria? Sin fanatismos de ningún tipo, ¿qué se puede decir del milagro y sus efectos curativos?

El estudio sobre la incidencia de lo maravilloso en la vida humana no hizo su aparición hasta mediados del siglo XIX, siendo la obra de Lucien Grellety una de las pioneras. Su magistral trabajo que lleva por título **Du merveilleux des miracles et des pèlerinages au point de vue médical** no un pedante acercamiento a los misterios de la vida psíquica, como alguno llegó a crear no hace mucho tiempo, es más bien un riguroso análisis sobre el valor terapéutico que tiene lo que el propio Grellety denominó el "amour du merveilleux". A la misma conclusión había llegado unos años antes Daniel H. Tuke en un trabajo, publicado en 1872, y que lleva por título **Illustrations on the Influence of the Mind upon the Body in Health and Disease designed to elucidate the Action of Imagination**. Tuke analiza con todo rigor las posibilidades terapéuticas que tiene una postura positiva ante el milagro. Ambos trabajos me han llevado a una conclusión, que expongo aquí con todas las reservas del caso. Los peregrinos de todos los tiempos (tanto los que en el siglo XII acudían a Santiago de Compostela, como los que en el siglo XX acuden a Lourdes para seguir con el ejemplo que escandalizó a Emile Zola), tienen un tipo de vivencia psíquica que les acerca al territorio de lo maravilloso, donde el milagro se produce. Es cierto que existen numerosos impostores, en este campo como en cualquier otro; pero también es cierto que existe una forma de amor que crea el puente necesario con la divinidad. Esta postura es tan real como el propio viaje, y por eso mismo debe ser analizada por los historiadores.

El milagro representa una actitud del hombre ante la naturaleza que, en 1887, Henry Bernheim analizó bajo el nombre de sugestión. Por desgracia, la idea de la sugestión como un principio curativo (con lo que el milagro quedaba justificado desde un punto de vista científico) ha sido tan poco desarrollada, que el estudioso del fenómeno milagroso no tiene otro remedio que pensar en los milagros como algo incidental, sin apenas relieve en la sociedad.

¹¹J.E. Ruiz Domenech, "La prodigiosa historia de un peregrino a Santiago de Compostela en el siglo XII", en *Anuario de Estudios Medievales*, 17, 1987, pp. 43-47.

Una solución que decepciona bastante, si tenemos en cuenta el extenso trabajo realizado por Charcot, en donde la peregrinación se valoró como un suceso eficaz, desde el punto de vista terapéutico, para gran número de enfermedades (y no sólo de carácter mental), mostrando que el **fait-healing** es una fuerza real, objetivamente existente, además de una construcción simbólica¹². El propio Charcot definió el **faith-healing** como un "estado mental" particular, específicamente conformado en función de la existencia misma del peregrino y capaz de intervenir sobre la materia orgánica del individuo. La peregrinación es por consiguiente una cadena de expectativas y emociones, construidas sobre un tiempo largo y en momentos diversificados, hasta la obtención del clímax final: la preparación del viaje, el tiempo transcurrido entre la idea inicial y la decisión final, el viaje, y la llegada al lugar de los "milagros". En este lapso de tiempo, la preparación se transforma en una "idea fija"; tanto más que la personalidad, el cuerpo se sentirá asaltado por una situación en la cual los pobres se mortifican pidiendo limosnas y los ricos se gratifican dándolas. En definitiva, la institución de la peregrinación como poderoso operador de un itinerario sugestivo, que puede culminar también en un éxito positivo, produciendo el efecto deseado.

El viaje como peregrinación culmina en una apuesta definitiva, donde el hombre entra en contacto con Dios, y en ocasiones incluso llega a aceptar su ley, en forma de un milagro que "altera" las leyes de la naturaleza en función de un deseo, de un sueño.

Algo que en definitiva es humano, demasiado humano

¹²La *foi que guerit* es el título que Charcot elige en 1892 para difundir en dos revistas de gran tirada, *The new Review* y la *Revue Hebdomadaire* las posibilidades del "faith healing" como terapia paralela.